

Journal al-Lisan  
ISSN 2442-8965 & E ISSN 2442-8973  
Volume 3 Nomor 2 - Agustus 2018  
<http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/al>

## REFRENSI SIBAWAIH DALAM KAJIAN ILMU NAHU

Bustamin Dihe  
Bustamindihe81@gmail.com  
Dosen Pendidikan Agama Islam Program Studi : Teknik Sifil  
Universitas Lakidende Unahaa Sulawesi Tenggara

### ABSTRACT

Ketika berbicara masalah sumber kajian Sibawaih dalam metode kajian nahunya, maka kami melihat rujukan metode ilmu nahu guru-guru Sibawaih, yaitu al-Qur'an dan *qira'a*-tnya, puisi Arab dan bahasa (Arab Badwi). Sibawaih juga merupakan tokoh sentral aliran Bas}rah dan dia banyak mengikuti metode yang digunakan oleh gurunya, serta memiliki pengaruh yang sangat kuat pada masanya. Dia mampu membawa aliran nahu ini mencapai puncak kematangan dan kesempurnaanya. Sumber utama yang dijadikan Sibawaih sebagai landasan metodenya ia lebih banyak mengikuti pendapat gurunya, seperti yang didapat pada karanganya dengan sebutan *al-Kitab*.

When talking about the problem of the *Sibawaih* study source in the study method of his *Nahu*, then we see a reference to the method of knowledge of *Sibawaih* teachers, namely *al-Qur'an* and his *Qira'at*, Arabic poetry and language (Arabic *Badwi*). *Sibawaih* is also a central figure of the *Basarah* flow and he follows many of the methods used by his teacher, and has a very strong influence on his time. He is able to bring this flow of knowledge to the peak of maturity and perfection. The main source that is used as *Sibawaih* take as a method base he follows the teacher's opinion more, as obtained in his essay as *al-Kitab*.

## A. Pendahuluan

Ketika berbicara masalah sumber kajian Si>bawaih dalam metode kajian nahunya, maka kami melihat rujukan metode ilmu nahu guru-guru Si>bawaih, yaitu al-Qur'an dan *qira'a*-nya, puisi Arab dan bahasa (Arab Badwi). Sibawaih juga merupakan tokoh sentral aliran Bas}rah dan dia banyak mengikuti metode yang digunakan oleh gurunya, serta memiliki pengaruh yang sangat kuat pada masanya. Dia mampu membawa aliran nahu ini mencapai puncak kematangan dan kesempurnaannya. Sumber utama yang dijadikan Si>bawaih sebagai landasan metodenya ia lebih banyak mengikuti pendapat gurunya, seperti yang didapat pada karanganya dengan sebutan *al-Kita>b*.

Si>bawaih menjadikan al-Qur'an sebagai refrensi utama yang sangat pentingn pada kaidah metodenya dalam ilmu nahu dan tidak ada satu pun tokoh nahu memperselisihkan untuk dijadikan al-Qur'an sebagai refrensi utama dalam melakukan kajian ilmu nahu, karena sesungguhnya al-Qur'an diturunkan kepada nabinya, memiliki *uslub Arab* yang sangat tinggi, serta keindahan bahasa yang sangat luar biasa. Aliran Bas}rah telah sepakat untuk menjadikan al-Qur'an sebagai *dali>l* dalam kajian ilmu nahu dan kebahasaan. Namun hanya pada *qira>'ah mutawa>tirah* (Abd al-'A>>l Sa>li>m Makram, *al-Qur'a>n al-Karim wa-As/ruhu fi Dira>sa>t al-Nahwiyyah*, 1965 : 96) dan *qira'a>h ahadiyah*. Berbeda dalam bukunya Abd 'A>l al-Sa>li>m Makra>m, berpendapat bahwa aliran Bas}rah tidak menjadikan *dali>l qira>'ah* di dalam kajian ilmu nahu kecuali ada syair atau ungkapan orang Arab yang mendukungnya. ( Abd al-'Al Sa>lim Makram, 1965 : 97) Menurut penulis bahwa *qira>'ah* bisa dijadikan dasar atau *d}ali>l* di dalam kajian ilmu nahu, selama *qira>'ah* tersebut diriwayatkan melalui jalur periwayatan yang sangat terpercaya, kemudian disepakati oleh ahli *qira>'ah* dan diperkuat oleh ungkapan orang Arab Badwi yang tinggal di pedalaman.

Si>bawaih tidak menjadikan hadis, riwayatkan secara *ma'nawi* sebagai rujukan untuk menetapkan kaidah metode ilmu nahu, karena penulis melihat banyak hadis, diriwayatkan secara *ma'nawi* yang dilakukan oleh orang-orang 'Ajam., pada hal dia tidak memiliki kefasihan dalam berbahasa. Kemudian Si>bawaih menjadikan hadis, diriwayatkan secara *lafz}i* sebagai ungkapan orang-orang Arab yang paling *fasih*. Abu Hasan bin al-D}ai telah mengatakan, di dalam buku

*Fi> syarhi>l al-Jama>l*: (periwayatan secara *ma'na* memiliki suatu sebab, tetapi itu tidak terlalu penting, karena Si>bawaih telah menjadikan hadis sebagai *istisyha>d* di dalam kajian kebahasaan, sedangkan para ulama menjadikan al-Qur'an sebagai sandaran yang paling akurat di dalam menukil bahasanya sebagai bahasa Arab yang paling fasih, tetapi sebahagian ulama tidak menjadikan hadis yang diriwayatkan secara *ma'na* itu sebagai landasan metode di dalam ilmu nahu, karena dia menganggap tidak memiliki kefasihan di dalam berbahasa, pada hal yang diutamakan adalah kefasihan bahasa, karena sesungguhnya ungkapan nabi adalah ungkapan yang sangat fasih di antara ungkapan orang-orang Arab).

## B. Pembahasan

Si>bawaih salah satu ulama aliran Bas}rah yang menjadikan *qira>'ah-qira>'ah* al-Qur'an, sebagai rujukan metodenya di dalam kajian ilmu nahu, karena ia menganggap bahwa bahasa al-Qur'an memiliki bahasa yang paling fasih dan tidak dapat diabaikan oleh ahli nahu dan para tokoh linguistik, atas dasar seperti ini Si>bawaih berpendapat bahwa *fi'il* (kata kerja) yang telah dibuang itu, apabila muncul kepermukaan tidak dapat dipergunakan.

Sebagaimana contoh yang terdapat dalam firman Allah yaitu: al- lahah

الْخُطْبِ حَمَّالَةً وَأَمْرَأَتُهُ

(QS Al-Lahab (111): 4)

Menurut bacaan para ulama yang membacanya *nas}ab* terhadap kata *حَمَّالَةً* karena ia menganggap, bahwa kata *حَمَّالَةً* bukanlah *khavar* dari kata *امراته* akan tetapi seakan-akan dia mengatakan *اذكر حمالة الخطب* (ingatlah wanita pembawa kayu bakar itu), sebagai bentuk celaan terhadapnya, sekalipun memperlihatkan, bahwa kata kerja *udzkur* yang ada di sini tidak dapat dipergunakan lagi. (Si>bawaih, *al-Kita>b* yang di syarah oleh Abdul Sala>m Muhammad Harun, Juz II : 70)

Dalam kerangka inilah Si>bawaih membuat kaidah-kaidah umum, seperti (sesungguhnya *qira>'ah* tidak bertentangan dengan bacaan al-Qur'an, sebab *qira>'ah* adalah tradisi). Hal ini merupakan penegasan dan peranan yang dimainkan oleh berbagai teks-teks al-Qur'an dengan berbagai ragam *qira>'at*-nya di dalam mempengaruhi bangunan ilmu nahu. Dalam konteks yang

lain Si>bawaih membuat kaidah yang intinya adalah (semakin banyak kata-kata yang disimpan (*id*mar), maka kalimat itu semakin lemah), khususnya dalam konteks interpretasi terhadap formula-formula atau struktur-struktur bangunan ilmu nahu yang telah mapan, seperti apa yang ada di dalam kata-kata *إن خيرا فخيروا وإن شرا فشرأ*. Ini artinya bahwa menyimpan (*id*ma>r) dan membuang (*hazf*) hanya sekedar merupakan sarana-sarana interpretatif, sarana-sarana sekunder bagi ‘a>mil, perangkat interpretatif pokok dalam ilmu nahu. Semua ini menegaskan bahwa serangan Ibn Mad}a terhadap ahli nahu dan konsep ‘amil dan segala konsep dari ‘amil yang muncul kemudian merupakan kritik yang membangun telah menekankan, bahwa konsep ‘a>mil itu sendiri merupakan formula kaidah ilmu nahu yang merupakan bagian dari persoalan budaya. Kalau merujuk kepada ayat Allah Swt. yang berbunyi

بِقَدَرٍ خَلَقْنَاهُ شَيْءٌ كُلٌّ إِنَّا

(QSAI-Qamar (54):49)

Dapat dipahami dari arah ucapannya, bahwa *qira>’ah* tidak bertentangan, sebab *qira>’ah* merupakan tradisi. Dia mengatakan sebenarnya firman tersebut, sebagaimana ucapan *زيدا ضربته*. merupakan bahasa Arab yang banyak digunakan.’ Perhatian di sini bahwa dia mengaitkannya dengan keberlakuan umum. Setelah itu, ia memberikan komentar terhadap hal tersebut dengan mengajukan sebagai bukti, bahwa bacaan *nas}ab* dalam ayat yang ia pergunakan untuk membuktikan bacaan *rafa*‘ dalam teks di atas –perhatikanlah penilaian sebagai yang lebih baik. Ia mengatakan: sebagian di antara mereka membaca ayat

الْهُونِ الْعَذَابِ صَاعِقَةً فَآخَذَتْهُمْ الْهُدَىٰ عَلَى الْعَمَىٰ فَاسْتَخَبُّوا فَهَدَيْنَاهُمْ ثُمَّ دُ وَأَمَّا  
 يَكْسِبُونَ كَانُوا بِمَا

(QS AL-Fussilat (41):17)

Namun demikian, *qira>’ah* tidak bertentangan, sebab *qira>’ah* adalah tradisi. Penegasan dari Si>bawaih sebagaimana yang telah dijelaskan, bahwa *qira>’ah* tidak bertentangan itu merefleksikan sifat problematika yang dihadapi oleh para ahli nahu klasik, problematika yang tidak didasari oleh sarjana kontemporer di dalam mengkritik ulama nahu klasik.

Si>bawaih di sini memiliki dua sikap yang berbeda terhadap firman Allah Swt. وأما ثمود ia menegaskan, bahwa di sini bacaan *rafa'* dan tidak memberikan komentar terhadap bacaan *nas}ab*. Ia hanya mengetengahkannya saja dalam menilai bacaan *nas}ab* merupakan bahasa Arab yang banyak digunakan, dan bacaan *rafa'* lebih bagus. Terhadap firman Allah Swt. إنا كل شيء خلقناه بقدر. ia mendasarkan pada pernyataannya, bahwa *qira>'ah* adalah tradisi, ia tidak menyimpang, sikap ini tidak mungkin dijelaskan kecuali bahwa ayat tersebut merupakan salah satu ayat kontroversial. Sandaran dari masing-masing kelompok tampaknya terkait dengan adanya *d{ami>r* yang lebih mengutamakan salah satu dari dua bacaan. Komentar al-Si>ra>fiy terhadap *al-Kita>b* menegaskan kenyataan ini:

Jika ada orang yang berkata: bahwa anda berasumsi tentang apa yang ada dalam contoh ini, yaitu: إني زيد كلمته dalam posisi biasa kata zaid dibaca *rafa'* (*d}}amma*), karena ia merupakan jumlah sebagai *khavar* (jumlah yang terdiri dari subyek dan predikat). Akan tetapi mengapa yang dipilih adalah *nas}ab*, yaitu *fathah* dalam ayat yang terdapat dalam firman Allah Swt. yaitu: إنا كل شيء خلقناه بقدر sementara firman Allah swt. lebih utama untuk dipilih? Jawabannya adalah bahwa *nas}ab* di sini menunjukkan, bahwa tidak memiliki *ma'na* apabila dibaca *rafa'*. Sebab apabila dibaca *nas}ab* ungkapan tersebut diperkirakan إنا خلقناه كل شيء خلقناه بقدر. bacaan seperti ini menyebabkan be-*ma'na* umum, sebab kalimat *khavar* bisa menjadi *na't* atau *sifat* bagi kata *syai* dan kata *biqadr* sebagai *khavar*-nya (kull) كل Dalam hal ini *ma'na* yang ditekankan bukan pada penciptaan pada segala sesuatu yang dia ciptakan, dengan *qadar*.

Hal senada yang telah disebutkan oleh al-Zajja>j di dalam suatu *qira>'ah* ayat al-Qur'an, bahwa Si>bawaih tidak membaca *rafa'* terhadap kata (السارق) walaupun di dalam naskah tersebut telah me-*rafa'*-kan keduanya, karena kedua kata-kata itu berada pada posisi *mubtada'* dan *khavar*, tetapi yang ada di dalam kata-kata (فأقطعوا أيديهما) bukanla itu yang dikehendaki, seandainya hal itu yang dikehendaki, maka wajib *dinas}ab*, seperti anda mengatakan زيدا أضربه bahkan *nas}ab* yang dikehendaki di sini adalah seakan-akan anda mengatakan terhadap apa yang ada dalam kata-kata seperti ini: . من سرق فاقطع يده

Dalam pandangan al-Zajja>j, bahwa kata-kata (السارق) merupakan suatu pilihan di dalam sebuah *qira>'ah* yang telah mapan, karena keduanya telah di *nas}ab* oleh kata-kata: أَقْطَعُوا السَّارِقَ karena mengutamakan *fi'il 'amar* yang masuk pada wilayah ungkapan orang-orang Arab, menurut pandangan Si>bawaihi, sebagaimana anda mengatakan زيدا أضربه bacaan *nas}}ab* di sini lebih umum dibandingkan *rafa'*. Menurut penulis, bahwa bacaan *nas}ab* terhadap kata-kata السارق yang ada di atas merupakan bahasa yang banyak digunakan, tetapi bacaan *rafa'* merupakan bacaan yang lebih bagus, karena dia berada pada posisi *mubtada'* dan *khabar*.

Contoh lain, yaitu *qira>'ah* Hamzah tentang diberikan *harakat kasrah* pada akhir kata الأرحام dalam ayat

وَبَثَّ زَوْجَهَا مِنْهَا وَخَلَقَ وَاحِدَةً نَفْسٍ مِنْ خَلْقِكُمْ الَّذِي رَبَّكُمْ اتَّقُوا النَّاسُ أَيُّهَا يَا  
كَانَ اللَّهُ إِنَّ َ وَالْأَرْحَامَ بِهِ تَسَاءَلُونَ الَّذِي اللَّهُ وَاتَّقُوا َ وَنِسَاءً كَثِيرًا رِجَالًا مِنْهُمَا  
رَقِيبًا عَلَيْكُمْ

(QS. Al-Nisa'i (4): 1)

Sebagian ulama nahu aliran Bas}rah menolak *qira>'ah* tersebut, bahkan menurut Si>bawaihi (tokoh nahu yang paling berpengaruh di Bas}rah pada masanya, sebagaimana dikutip oleh Abu Hayyan) “*Qira>'ah* seperti itu tercela kecuali di dalam syair”. Menurut Ahmad Makkiy al-Ans}ariy, Si>bawaihi mengambil pendapat itu dari gurunya al-Khali>l bin Ahmad al-Fara>hi>diy. Dialah orang pertama yang mengatakan demikian.

Yang menjadi permasalahan oleh para ulama nahu dalam bacaan tersebut ialah bacaan huruf terakhir pada lafaz الأرحام yakni berbaris di bawah (*kasrah*), karena mengikuti *harakat* sebelumnya yang pada hakekatnya juga *kasrah*. Padahal menurut kaidah nahu pola susunan seperti itu tidak boleh, kecuali dengan mengulang kata bantu *h}arf al-jarr*-nya, yaitu الباء. Dengan demikian jika ingin me-*lafaz/}*-kannya berbaris *kasrah*, maka susunannya menjadi تَسَاءَلُونَ بِهِ وَبِالْأَرْحَامِ, ini baru sesuai dengan kaidah nahu. Demikian pendapat sebahagian besar pendapat ulama Bas}rah. Sebaliknya ulama nahu Ku>fah membolehkan saja *harakat kasrah*,

tanpa perlu mengulang *h}arf al-jarr*. Dalam hal ini al-Farra>' menolak *qira>'ah* tersebut dengan alasan, bahwa orang Arab yang fasih tidak meng-*at}af*-kan *ism z}}ahir* (ظاهر) terhadap kata ganti yang *majru>r* tanpa mengulang kembali huruf *jarr*.

Dalam konteks yang lain, Si>bawaih membuat kaidah (dugaan) lantaran kedekatannya, sekalipun tidak sejalan dengan kaidah dan sistem, seperti firman Allah Swt.

أَخَّرْتَنِي لَوْلَا رَبِّ فَيَقُولُ الْمَوْتُ أَحَدَكُمْ يَأْتِي أَنْ قَبْلَ مِنْ رَزَقْنَاكُمْ مَا مِنْ وَأَنْفَقُوا  
الصَّالِحِينَ مِنْ وَأَكُنْ فَأَصْدَقَ قَرِيبٍ أَجَلٍ إِلَى  
(QS Al-Munafiqun (63)10)

كلمة العمل yang pertama dibaca *nas}ab*, sementara kata kerja yang kedua *jazm* yang di-*ataf*-kan kepada yang pertama. Si>bawaih bertanya kepada al-Khali>l bin Ahmad al-Fara>hi>diy mengenai *ta'wil* terhadap hal itu. Al-Khalil bin Ahmad al-Fara>hi>diy menjawabnya: ini seperti syair Zuhairiy:

بَدَا لِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكُ مَا مَضَى وَلَا سَابِقٍ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيَا

Mereka mebacanya *jarr*, karena yang pertama telah dimasuki huruf *ba* mereka mendatangkan yang ke dua. Seolah-olah menetapkan di awal huruf ب (*ba*) merupakan *huruf jarr*. Demikian pula halnya dengan ayat di atas. Ketika kata kerja sebelumnya bisa jadi *jazm*, dan tidak ada ف (*fa*)' di sini (sebab ia merupakan *jawab syarat*) maka mereka mengucapkannya pada yang kedua. Seolah-olah mereka men-*jazm*-kan sebelumnya. Atas dasar ini mereka menduga-duga atau memberikan suatu anggapan.

Kaidah-kaidah tersebut hanyalah kaidah sekunder untuk men-*ta'wil*-kan berbagai *qira>'ah-qira>'ah* di dalam al-Qur'an, karena ia merupakan rujukan yang disandarkan Si>bawaih di dalam menetapkan kaidah ilmu nahu. Kaidah-kaidah tersebut tidak dapat dijadikan sebagai analog, sekalipun menjadi keharusan bagi ahli nahu untuk men-*ta'wil*-kannya sebagaimana yang telah dipaparkan di atas.

## 2. Bahasa Arab Badwi

Bahasa Arab badwi bagi aliran Bas}rah, khususnya Si>bawaih merupakan sumber terpenting dalam menetapkan metode ilmu nahu. Tetapi tidak semua kabilah Arab boleh

dijadikan bahasanya sebagai *dalil*, karena menurut aliran ini tidak sama tingkat kefasihan bahasanya. Bahasa yang menjadi rujukan utama di dalam kajian ilmu nahu adalah Arab kampung (Arab Badwi) yang tertutup dengan dunia luar atau padang *s/aha>ra* yang jauh dari pengaruh asing, sehingga bahasa yang dimiliki oleh mereka tetap terjaga kemurniannya, karena tidak bercampur dengan bahasa yang lainnya.

Di antara ulama ada yang membuat batasan bahwa untuk dapat diterima *hujjah* dengan dasar *Sima>'i* yang dianggap fasih bahasanya ini dibagi dua daerah, yaitu *pertama*, daerah perkotaan yang dibatasi pada akhir abad ke 2 H, *ke dua* Arab kampung (Arab Badwi) sampai akhir abad ke empat (4) H.

Menurut penelitian penulis, bahwa dalam pembentukan pola kaidah bahasa, selain Si>bawaih merujuk kepada Arab kampung (Arab Badwi) dia juga menyeleksi sangat ketat dan teliti di dalam menerima kesahihan suatu riwayat, dalam usaha mengumpulkan *dali>l-dal>il* kebahasaan. Mereka menolak untuk menjadikan suatu *dali>l*, jika hanya diriwayatkan oleh satu orang saja, tetapi mereka akan menerima suatu *dali>l*, jika sekiranya diriwayatkan secara *mutawa>tir* dan dia pun menganggap, bahwa bahasa Arab dari Arab kampung (Arab Badwi) memiliki hak dan otoritas di dalam menentukan kevalidan suatu bahasa yang dijadikan sebagai rujukan, bahkan dia pergi ke lingkungan Arab kampung (Arab Badwi), tiada lain hanya untuk mencari informasi dengan cara mendengarkan bahasa mereka secara lisan.

Hal itu banyak didapat di dalam bukunya menggunakan ungkapan bahasa masyarakat (Arab Badwi) di dalam meriwayatkan suatu bahasa dalam kajian ilmu nahu, seperti dikutip dibawah ini:

(سمعنا بعض العرب يقول) و(سمعنا العرب تنشد هذا الشعر) و(سمعنا من العرب) وهو(كثير في جميع لغات العرب) و(عربي كثير) و(عربي جيد) و(قد سمعناهم) و(قال قوم من العرب ترضي عربيتهم) و(سمعنا من العرب من يوثق بعربيته)

Perkataan yang ada di atas, menunjukkan bahwa Si>bawaih pernah ke lembah Nejed dan Hija>s, seperti apa yang dilakukan oleh gurunya al-Khali>l bin Ahmad al-Farahi>diy. Al-Kisa>'iy pernah bertanya kepada al-Khali>l bin Ahmad al-Fara>hi>diy,:



من أين أخذت علمك هذا؟ فقال: من بوادي الحجاز

“Dari mana anda mengambil ilmu ini? Al-Khali>l bin Ahmad al-Fara>hi>diy menjawab: Saya mendapatkannya dari perkampungan Hija>z”. Kemudian Al-Kisa>’iy keluar dari Bas}rah, dan akhirnya kembali lagi ke Bas}rah, sehingga menurut riwayat, ia telah menghabiskan 15 botol tinta untuk keperluan, menulis dari orang Arab, selain ilmu yang telah dihafalnya.

Bahasa kabilah-kabilah Arab yang dijadikan sebagai *dali>l* bagi ulama nahu aliran Bas}rah, khususnya Si>bawaih adalah Quraissy, Qays, Tamim, Asad, Huzayl sebahagian dari Kinanah dan Thay. Sibawaih banyak mengikuti metode dan merujuk kepada pandangan-pandangan gurunya, seperti apa yang terdapat dalam *al-Kita>b*, yaitu ungkapan al-Khali>l bin Ahmad al-Fara>hidiy dia mengatakan, bahwa sesungguhnya لا رجل di sini adalah *mubtada’* karena dia berada pada tempatnya *ism* yang *marfu’* seperti kamu mengatakan: لا رجل أفضل منك seakan-akan kamu mengatakan: زيد أفضل منك .

Demikian pula halnya, Si>bawaih dalam menetapkan suatu metode kaidah ilmu nahu, dia banyak merujuk kepada bahasa masyarakat Arab pedalaman (Arab Badwi), sebagaimana yang pernah dilakukan oleh para pendahulunya, seperti al-Khali>l bin Ahmad al-fara>hi>diy, bahkan dia senantiasa pergi ke tempat Arab kampung (Arab Badwi) tiada lain hanya untuk mencari informasi yang valid, seperti perkataan orang Arab yang dia kutip di dalam *al-Kita>b*, yaitu ما جاءتك sebagaimana dia berkata من كان أمك karena sesungguhnya dia berada pada wilayah *masal* atau perumpamaan, maka mereka menetapkan ada ta seperti mereka ketahui bahwa ada لا sebagai *harf jarr* apa yang ada pada kata لعمر الله في اليمن maka yu>nus berasumsi bahwa dia mendengar dari Ru’bat mengatakan ما جاءتك حاجتك maka dia me-*rafa’*nya. Maksudnya di sini adalah kata-kata جاءتك merupakan فاعل dari kata جاء .

### 3. Puisi-puisi Arab

Tidak ada satu pun bangsa di dunia ini yang menunjukkan apresiasi yang sedemikian besar terhadap ungkapan bernuansa puitis dan sangat tersentuh oleh kata-kata, baik lisan maupun

tulisan, selain bangsa Arab. Sangat sulit menemukan bahasa yang mampu mempengaruhi pikiran para penggunanya sedemikian dalam selain bahasa Arab. Karena syair bagi bangsa Arab dianggap sebagai bentuk pembicaraan yang mulia. Karena itu mereka menjadikannya sebagai pembendaharaan, diwan ilmu dan sejarah mereka, keterangan yang mereka anggap benar atau salah, dan prinsip-prinsip dasar referensi bagi sebagian ilmu dan hikmah mereka. Kemahiran berpuisi benar-benar telah mengakar di kalangan mereka, seperti semua keahliannya yang lain. Dan keahlian bahasa Arab hanya dapat diperoleh melalui kecakapan teknis dan praktek yang konsisten dalam berbicara bahasa Arab, sehingga sebahagian jejak keahlian puisi bisa diperoleh.

Dalam buku *al-Nah}w al-‘Arabiyy* Ibn Abbas berkata bahwa apabila kamu membaca sesuatu dalam al-Quran yang tidak kamu pahami, maka carilah dalam syair Arab. Karena sesungguhnya puisi Arab merupakan *diwan* bahasa bagi bangsa Arab, dan sya‘ir Arab adalah merupakan ruh bagi kehidupan mereka karena ia merupakan medium pengungkapan yang paling dikenal oleh orang Arab dan merupakan produksi kebahasaan pertama (*al-intaj al-Lughawi al-Awal*) dalam masyarakat Arab, di mana tradisi *ummi* (tidak kenal baca tulis) menguasai mereka, dan oleh karena itu kebudayaannya adalah kebudayaan lisan. Maka dianggaplah syair Arab itu sebagai sumber utama bagi Si>bawaih dalam menetapkan suatu metode ilmu nahu.

Para tokoh aliran Bas}rah mempunyai sikap yang sama terhadap puisi Arab, tidak semua puisi Arab boleh dijadikan hujjah dalam menetapkan kaidah-kaidah *al-nah}w* dan kebahasaan. Batasan zaman jahiliyah adalah 150 tahun sebelum kedatangan Islam. Selama ini banyak orang menamai bahwa zaman jahiliyah meliputi seluruh waktu dan masa sebelum Islam atau yang disebut masa pra Islam. Tetapi bagi para pengkaji sastra Arab, masa jahiliyah dapat dilacak sampai 150 tahun sebelum kenabian. Para pengkaji sastra tidak memasukkan fase sebelum itu tetapi memfokuskan masa 150 tahun sebelum kenabian, suatu masa di mana bahasa Arab mengalami kematangan dan puisi jahiliyah menggunakan bahasa periode itu. Al-Jahid mengatakan puisi Arab berusia muda, yang pertama memperkenalkan puisi jahiliyy kepada kita adalah Imru al-Qais ibn Hujr dan Muhalhil ibn Rabiah.

Aliran Bas}rah mengelompokkan penyair-penyair Arab atas empat tingkatan yaitu: *al-Syu‘arā al-jāhiliyyūn*, *al-syu‘arā al-mukhadramūn*, *al-syu‘arā al-Islāmiyyūn*, *al-syu‘arā al-muwalladūn wa al-syu‘arā al-muhdas}ūn*.

- a. *Al-syu'arā al-jāhiliyyūn*, yaitu penyair-penyair Arab jahilīy, seperti Imru al-Qays, al-Nābigah, al-Dubyānīy, Zuhayr bin Abī Sulmā, Labid dan lain-lain.
- a. *Al-syu'arā al-mukhadramūn*, yaitu penyair-penyair Arab yang hidup di dua zaman yaitu zaman jahilīy dan zaman Islam, seperti al-Khansā', Hassān bin S|ābit dan lain-lain
- b. *Al-syu'arā al-Islāmiyyūn*, yaitu penyair-penyair Arab yang hidup pada zaman Islam, seperti Jarīr, al-Farazdaq, al-Kumait, Zū al-Rummah, dan lain-lain
- c. *Al-syu'arā al-muwalladūn wa al-muhdas/ūn*, yaitu penyair-penyair yang hidup setelah penyair *al-syu'arā al-Islāmiyyūn* sampai sekarang, seperti Basysyār bin Burd, Abū Nawās dan penyair-penyair yang sezaman dengannya, begitu pula penyair-penyair yang hidup sesudahnya.

Para tokoh aliran Bas}rah sepakat untuk menjadikan *al-syu'arā al-jāhiliyyūn* dan *al-syu'arā al-mukhadramūn* sebagai hujjah terhadap kaidah *al-nah}w* dan kebahasaan. Bahasa Arab yang digunakan penyair-penyair jahilīy masih terpelihara dari kesalahan dan dari unsur-unsur bahasa lain, karena mereka tidak berhubungan dengan bangsa yang bukan orang Arab. Begitu pula penyair-penyair *mukhadram*, mereka hidup di tengah-tengah masyarakat Arab yang asli serta kesan gaya bahasa Alquran pada puisi mereka. Dan sebaliknya menolak puisi *al-syu'arā al-Islāmiyyūn*, *al-syu'arā al-muwalladūn wa al-syu'arā al-muh}das/ūn* sebagai hujjah terhadap kajian *al-nah}w* dan kebahasaan.

Sementara syair Arab yang diriwayatkan oleh Si>bawaih, sering tidak mengungkapkan identitas para ahli syair, karena Si>bawaih enggan juga mengungkapkan suatu syair pribadi seseorang, tetapi sebahagian syair diriwayatkan oleh para ahli syair dan sebahagian juga yang lain tidak diketahui apakah hal tersebut diriwayatkan ahli syair atau tidak, karena masa lebih mendahuluinya. Di dalam *al-Kita>b* sebahagian syair atau *bait* diriwayatkan oleh para ahli syair, kemudian disandarkan atau dinisbahkan nasyidnya kepada gurunya, seperti dia mengatakan: أنشدنا yaitu: kami meriwayatkan syair ini dari al-Khali>l bin Ahmad al-Fara>hi>diy dan dia juga mengatakan: أنشدنا يونس kami meriwayatkan syair ini dari Yu>nus demikianlah cara periwayatan yang dilakukan oleh Sibawaih, seperti yang diceritakan oleh Abi> Khattab dan orang yang mengambil pelajaran darinya. Sering juga Si>bawaih mengatakan أنشدنا أعربي فصيح kami

meriwayatkan syair ini dari orang Arab yang sangat fasih bahasanya, hal tersebut menunjukkan kepada sebahagian ulama melihat syair ini berasumsi bahwa dalam kitab Si>bawaih terdapat *bait-bait* tidak diketahui sumbernya. Pada hal kitab Si>bawaih sudah sampai kepada ummat dan para ulama telah terfokus untuk melakukan penelitian secara mendetail terhadap ilmu yang ada di dalam *al-kita>b*, walau pun telah diketahui, bahwa tidak ada seorang ulama klasik memberikan celaan dan orang yang dapat memperlihatkan syair yang bersifat diingkari.

Kemudian di dalam *al-Kita>b* terdapat banyak rangkaian syair-syair orang Arab yang diriwayatkan oleh orang yang *s/ijah* dan dapat dijadikan refrensi yang akurat dalam kajian kebahasaan. Syair-syair tersebut terdiri dari beberapa syair yang dihasilkan oleh para penyair yang dijadikan sebagai sandaran metode ilmu nahu, seperti pada *ism ma'rifah* yang tidak berfungsi, ketika menempati posisi *nakirah* dalam masalah yang ada pada bab ini, sebab ”ل” di sini tidak pernah ber-*amal* terhadap *ma'rifah*, sebagaimana yang terdapat dalam *bait* puisi yang dimiliki seorang penyair yang berbunyi: لا هَيْئَمَ اللَّيْلَةُ لِلْمَطَىٰ kata ”Haytsam” dijadikan sebagai *nakirah*, seolah-olah ia mengatakan لا هَيْئَمَ مِنَ الْهَيْئَمِينَ contoh ini sama dengan ungkapan: لا بَصْرَةَ لَكُمْ Ibnu Zubair al-Asadi mengatakan:

أرى الحاجات عند أبي حُبَيْبٍ ـــــــــــــــــ نَكْدَنَ وَلَا أُمَيَّةَ بِالْبِلَادِ

Anda mengatakan لا أُمَيَّةَ بِالْبِلَادِ. kata Abu Hasan dijadikan sebagai kata *nakirah* Saya katakan: bagaimana mungkin itu terjadi, sementara yang dimaksudkan adalah Ali. Al-Khali>>I bin Ahmad al-Farahi>diy mengatakan: karena sesungguhnya tidak dibolehkan anda meng-*'amal*-kan (*la*) pada kata *ma'rifah*, ia hanya ber-*'amal* pada *ism nakirah*. Jika anda menjadikan Abu> Hasan sebagai *ism nakirah*, maka hal itu sesuatu yang baik, kalau anda meng-*'amal*-kan (*la*), karena sasaran pembicaraan telah diketahui, bahwa termasuk yang dinakirahkan adalah Ali. Jika anda mengatakan: sesungguhnya yang dimaksudkan bukan me-*nafi*-kan semua orang yang namanya 'Ali? Tetapi yang dimaksudkan adalah me-*nafi*-kan seluruh nama-nama yang di-*nakirah*-kan dalam persoalan yang dimiliki 'Ali, seolah-olah ia mengatakan: لا أمثال علي لهذه القضية "ungkapan tersebut menunjukkan bahwa persoalan tersebut bukan milik Ali, maka ia di-*nakirah*-kan.

Metode yang digunakan Si>bawaih dalam merujuk *syā'ir* di atas, menurut penulis, bahwa ada *taqdi>r* yang merupakan alat penting pada tataran *gramatikal* dan tataran semantik sekaligus. perumpamaan Si>bawaih berkaitan dengan *ma'na* melalui ungkap " لا أمثال علي لهذه القضية ". Mengisyaratkan bahwa *taqdi>r* ini memiliki *sifat* berlaku secara umum bagi semua *ism*-nama diri-yang ke-*ma'rifah*-anya mengalami perubahan, atau yang diambil oleh penyair dari proses pemaknaan tertentu untuk menunjukkan kondisi umum yang membuat nama tersebut secara fungsioanal dapat melakukan fungsi *nakirah*. Sedangkang dari sisi yang lain muncullah syair puisi Abu al-Najm al-Jilli yang dicelah oleh Si>bawaih yang tidak sesuai dengan sistem kaidah bahasa Arab yang telah mereka tetapkan sebelumnya, maka dia menetapkan hukumnya melalui proses *syadz*, yaitu menyalahi sistem *kaidah* yang sudah ditetapkan, sebagaimana yang terdapat dalam ungkapannya yaitu:

قد أصبحت أُمُ الخِيَارِ تَدْعِي عَلَي ذَنْبَا كُلِّهِ لَمْ أَصْنَعْ

Si>bawaih melukiskan bacaan *kullu* sebagai bacaan yang lemah, sebab kata kerja أصنع tidak *isytiga>l* dengan *d}amir* yang menjadikannya pantas untuk dijadikan sebagai *mubtada'* atau dalam istilah Si>bawaih untuk dijadikan dasar ia mengatakan:

Dalam puisi tersebut tidaklah baik menjadikan kata kerja (*fi'il*) di dasarkan pada *ism* dan tidak menyebut (*id}ma>r*), yang berisytagal kepada *ism* yang berada pada posisi awal sebagai *mubtada'* dan keluar dari *ism* yang tidak meng-*'amal*-kan dari mendasarkan *ism* padanya. Selain itu juga membuatnya *isytiga>l* dengan selain yang pertama, sehingga tidak mungkin ber-*'amal* kepadanya, tetapi bisa jadi hal itu dibolehkan dalam puisi, tetapi lemah dalam ungkapan (biasa). Penyair mengatakan *bait* puisi, seperti itu adalah lemah, sebab ia berada dalam kedudukan di luar puisi, sebab bacaan nas}ab tidak merusak puisi dan tidak menghadirkan *ha'* tidak membuatnya tercela. Seolah-olah ia mengatakan. كله غير مصنوع menilai bacaan *rafa'* dalam kata *kull* sebagai lemah dalam pandangan Si>bawaih didasarkan pada kenyataan bahwa tidak ada *d}arurah syi'riyah*, karena Si>bawaih menyadari adanya karakteristik puisi, bukan hanya tataran *d}aru>rah syi'riyyah* saja, tetapi juga pada tataran struktur dan *ma'na*. Ia mengatakan dalam konteks lain, ketika membandingkan antara puisi dengan al-Qur'an yang berkaitan dengan

*qafiyah* dan *fasiilah*, bahwa semua yang tidak boleh dibuang dalam al-Qur'an dan dapat dipilih untuk dibuang dalam *fashilah* dan *qafiyah*.

Bacaan *كل kull* dengan *rafa'* sebenarnya sama dengan bacaan *nas}ab* terhadapnya dari sisi, bahwa bacaan tersebut tidak mengubah sedikitpun watak puisi. Penjelasan mengenai alasan ini mereflesikan teori formalisme puisi, maksudnya puisi dari segi wasan (*timbangan* dan model kata) dan *qafiyah* saja. Akan tetapi menarik perhatian adalah bahwa Si>bawaih menangkap *ma'na* dari bacaan *rafa'* dalam *bait* tersebut. *Ma'na* ini tidak dapat dipenuhi oleh bacaan *nas}ab*. Ia mengatakan: seolah-olah ia mengatakan: semuanya tidak dilakukan". *Ma'na* inilah menjadi pusat perdebatan panjang yang digulirkan Abdul al-Qa>hir al-Jurja>niy untuk menyanggah orang yang menyalahkan *bait* puisi tersebut. Bahkan, Abdul Qa>hir nyaris mengulang-ngulang ucapan Si>bawaih sebelum ia memeberikan sanggahan secara sinir terhadap teori formalisme terhadap puisi.

### C. Kesimpulan

Setelah membahas mengenai Sibawaih dan metode ilmu nahunya, maka penuklis dapat menjadikan dasar analisis penelitian yang telah dikemukakan pada tulisan- tulisan terdahulu dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Referensi yang sangat penting bagi Si>bawaih menyusun metode ilmu nahu, yaitu al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa Arab yang sangat fasih, meskipun tidak menjadikan hadis yang secara *ma'nawi* sebagai landasan metodenya pada kajian ilmu nahu, karena banyak hadis yang diriwayatkan secara *ma'nawi* oleh orang-orang 'Ajam yang tidak fasih bahasanya, menurut standar bahasa yang digunakan oleh nabi,
2. Sibawaih tidak menjadikan hadis yang secara *ma'nawi* sebagai landasan metodenya pada kajian ilmu nahu, karena banyak hadis yang diriwayatkan secara *ma'nawi* oleh orang-orang 'Ajam yang tidak fasih bahasanya, menurut standar bahasa yang digunakan oleh nabi,

dijadikan syair Arab sebagai rujukan utama melalui seleksi yang sangat ketat dan dia memasukan hadis secara *lafshi* dalam ungkapan bahasa (Arab Badwi) sebagai bahasa yang dianggap sangat fasih di dalam kaidah ilmu nahu dan bahasanya dianggap tidak terpengaruh dari pengaruh bahasa orang asing yang dapat merusak bahasanya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Dayrah, Al-Mukhtār *Dirāsah fī al-Nah}w al-Kūfīy min Khilāl Ma ‘ānīy al-Qur’ān li al-Farrā’* (Cet. I; Beirut, 1991)
- al-Ans}ārīy, Ahmad Makkīy. *Abū Zakariyā al-Farrā>’ wa Mazhabuh fī al-Nah}w wa al-Lugah* (Cairo: al-Majlis al-A’lā li al-Ri‘āyāt al-Funūn wa Adāb wa al- ‘Ulūm al-Ijtīmā’iyyah, 1964)
- <sup>1</sup>[Http://125.164.121.40/exit/index.php?option=comcontent&View=category&layout=blog&id=4&Item=25](http://125.164.121.40/exit/index.php?option=comcontent&View=category&layout=blog&id=4&Item=25).
- Al-Baqrīy, Ahmad Māhir. *Al-Nah}w al- ‘Arabīy Syawāhiduhūwa Muqaddimātuh*. Al- Nāsyir: Muwassasāt Syabāb al-Jāmi ‘ah, 1988
- Baidan, Nasruddin. *Metode Penafsiran al-Qur’an, Kajian teoritis Terhadap Ayat- Ayat yang Beredaksi Mirip* , Cet I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- D}aif, *Syawqiy al-Mada>ris al-Nahwiyah*, Cet. III; Cairo: Da>r al-Ma‘a>rif 1976.
- Al-Farrā’ . *Ma ‘a>ni> al-Qur’an*, Tahqiq Muhammad Ali al-Najja>r Juz I, Cet. II; Cairo: AL-Hay’ah al-Mis}riyah al- Ammah li al-Kita>b, 1980.
- al-al-Haytiy, Abdul Qa>di>r Rahi>m Jadiy>. *Abu> ‘Abdillah al-Qurt}ubiy, wa Juhu>duhu> fī> al-Nahw wa al-lugah fī>> Kita>bi>hi> al-Jami ‘ li Ahka>m al-Qur’a>n* Cet. I; Bairut: Dar al-Basyir, 1996.
- Ibnu Khaldum. *Mukaddimah*, diterjemahkan oleh Ahmadie Thoha, Cet. IV; Jakarta: Pustaka Pirdaus, 2000.
- al-Jurja>ni>y Abdul Qa>hi>r. *Dala>i ‘il al-I’ja>s*, ditahkik Mahmud Muhammd sya>kir Cairoh: Makhtaba al-Khanaji, 1984.
- Kari>m, Khali>l Abdul. *Quraisy Min al-Qabi>lah Ila> ad-Dawlah al-Markaziyyah*, Cet. I; Cairo: Siyna lil-Nasyr 1993.
- Hitti Philip, K. *History of the Arab*; diterjemahkan R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadh, Cet.I; Jakarta: PT. Ikrar Mandiriabadi, 2006.